

日本における江南仏教の受容

著者	末木 文美士
会議概要（会議名，開催地，会期，主催者等）	江南文化と日本：資料・人的交流の再発掘，復旦大学（上海），2011年5月27日-29日
ページ	13-22
発行年	2012-03-23
シリーズ	上海シンポジウム 2011 International Symposium in Shanghai 2011
URL	http://doi.org/10.15055/00001141

日本における江南仏教の受容

末 木 文 美 士

1. 日本における中国仏教の受容

1.1. 輸入文化としての仏教

私は仏教学を専攻し、特に日本仏教史を思想面から研究している。周知のように、日本の文化は、基本的にほとんどすべて中国に由来する文化を受容するところから出発している。その場合、中国から直接入る場合もあるが、朝鮮を経由する場合も多い。そのことは仏教の場合もまったく同じである。

輸入文化の特徴として、一方では先進地域の文化を最大限吸収しようとする一方、他方では、それを自国の状況に合わせて変容させていくということが挙げられる。幕末から明治維新期にしばしばスローガンとされた「和魂洋才」は、西洋から先進的な科学文明を受容しながら、それを受け取る精神的態度としては、伝統的な儒教を維持しようとした。もっとも、当然のことではあるが、そのように「魂」と「才」を二分化できるわけではなく、思想界はより複雑な変容を蒙るようになる。そこでは、西洋文明の切り取り方にも多様なあり方があるとともに、伝統思想のほうも近代化によって大きく変貌することになる。

同じことは、古代・中世における仏教の受容に関しても言える。単純に中国の仏教を日本に移植したというだけではない。そこには、受容の段階で既に偏向や選択があり、大きな歪みが見られる。情報の伝達の少ない時代にあつては、全体像が分からないままにごく一部分だけが誇張して伝えられる場合もあった。それが日本において、さらに屈折して、意図的、あるいは無意図的に日本の状況の中に適応するように変容されていくのである。

さらに仏教の場合、一般の中国思想や文化と異なって特殊なのは、単純な中国文化の受容ではないということである。中国に起源を有するのではなく、その源泉はインドにあり、中国の仏教もまた、受容文化であるということである。これは中国文化の中でもきわめて特殊なことである。中国は長く「中華」思想に立ち、まさしく世界の中心と考えられ、ほとんどあらゆる文化的要素が自国の中に発すると誇ってきた。西洋文化が伝来するまで、外来の大きな文化体系がまとまって導入されたのは、仏教が唯一であった。

それ故、中国における仏教の位置は屈折している。そもそも中国の仏教が中央アジアで変容して伝えられたということもあるが、インド系の言語と中国語では、まったく言語構造を異にしており、しかも、中国は古い文明を誇るのであるから、仏教が大きく変容するのは当然であった。しかし、どのように変容しても、外来的ということは常に意識されなければならない問題だった。それがいかに中国の伝統思想文化と調和しうるか、ということとは常に問題にされ続けた。

仏教は後漢の時代に中国に伝来したが、当初は西域からやってきた人々の間で信仰されていただけであった。しかし、南北朝時代になると、南方の漢民族の地域と、北方の異民

族支配の地域の両方で広く信仰されるようになり、中国固有の儒教や道教以上の勢力を誇るようになった。その間、両者の間にはかなり熾烈な論争が交わされ、また時には破仏の断行という事態にも至った。仏教が全盛を誇ったのは唐代で、道教と並んで国家的レベルで採用された。この時代は、西域との交流が盛んで、中国の歴史の中でももっとも国際性が豊かな時代であり、中華思想が薄められた時代であった。仏教の新しい動向も西域を通して導入された。

宋代以後になると、このような国際性が失われ、中国固有の儒教が再編されるとともに、科挙の制度を通して、知識人の世界観の根底をなすようになって、仏教は思想界の中心勢力から外れるようになった。その頃には、インドの仏教も衰退して、滅亡することになるので、新しい外来の刺激も少なくなった。そのような状況の中で、仏教は次第に中国化して外来的な性格を失い、中国文化の統合の中の一部を占めるようになっていく。この傾向は明代以後に著しく、儒教や道教とともに三教一致の一角を占めて、とりわけ民衆信仰の中で根強い支持を得続けることになった。

1.2. 中国仏教と日本

日本の場合に戻ってみよう。そもそも文化的後発地域である日本は、前述のように、その文化の大部分を中国からの輸入に頼りながら、それを改変しつつ、自らの文化を築いてきた。中国伝来の文化はさまざまな面に及ぶが、その中で、もっとも組織的、体系的で、かつ継続的であったのが仏教であった。確かに日本がもっとも熱心に、かつ大規模に中国文化を受け入れた時期が唐代で、仏教が盛んな時代であったということもあるが、それ以後も、仏教が中国文化輸入の大きな核であり続けた。中国が儒教中心の文化の周縁に仏教が置かれるとすれば、日本は仏教が文化の中核に置かれたところに特徴がある。

その際、仏教は中国から（朝鮮経由で）渡来したものでありながら、上述のように、中国の仏教自体がインドから渡来した外来文化であるという特徴がある。そこで、日本の仏教者は、中国を経て、さらにその向こうにインドを望み見るという重層的な地理・歴史観が作られる。三国史観と呼ばれるものである。中国との関係が現実的なものであるのに対して、インドは現実味を持たない理想世界として夢想された。多くの僧侶がインドに憧れ、渡航を試みようとした。実際にインド行きを企て、途中で没した真如の例もある。このような三国史観の中で、日本と直接関係の深い朝鮮は独自性を認められなくなった。

以下、日本の仏教史を振り返り、日本の仏教が中国を受け入れつつも、そこにずれが生じ、必ずしもそのまま受容しているわけではないことを、もう少し詳しく見てみよう。

6世紀に仏教は朝鮮半島を経由して日本に伝来したが、7世紀半ば頃までは朝鮮の影響が強く、中国から入る情報は少なかった。中国の仏教が直接伝わるようになったのは、8世紀半ば以後で、遣唐使とともに仏教の書籍も多く伝えられるようになった。しかし、中国仏教の主流の動向がそのまま伝えられたわけではない。奈良時代（8世紀）の日本で確立した仏教の学問は、南都六宗と呼ばれるが、中国にはそのように六宗を特別視して体系化するようなことはなかった。そもそも「宗」と呼ばれる組織化自体が中国では必ずしも一般的ではなかった。

南都六宗のうち、勢力の大きかったのは三論宗と法相宗であり、両者は論争を繰り返したが、これも中国にはなかったことである。中国では、三論宗がある程度勢力を持ったの

は、隋代に吉蔵によってその教学が大成された一時期のみであり、すぐに衰退した。日本への三論宗の伝来は、7世紀に朝鮮を通してであり、中国へ渡って三論宗を伝えたと言われるのは、道慈（?～744）である。しかし、当時中国には三論宗といえるような学派はもはやなく、道慈が伝えたのは恐らく法相系の典籍や新来の中観派文献で、それを加味して、従来の日本の三論宗の教学を補強したものと考えられる。

法相宗は、唐代に玄奘（602～664）が伝えた新訳の唯識論書に基いて、慈恩基（632～682）が確立した。日本へは玄奘の在世中に伝えられたことになっているが、初期の伝来の状況は必ずしもはっきりしない。ただ、8世紀の前半には最新の研究状況が伝えられていたと考えられる。8世紀の後半には、三論・法相をはじめ、六宗の教学は中国の研究を消化し、きわめて高い水準に達していた¹。

しかし、このような研究の高度化は、必ずしも仏教の実践的な発展を意味するわけではない。その後の日本仏教の発展の基礎となるのは、空海の密教と、最澄の天台学である。彼らは、ともに9世紀はじめに中国に学び、これまでの学問仏教と異なり、実践性を持った新しい仏教を確立しようとした。その際、中国から新しく齎された仏教がその根拠とされたが、この場合も必ずしも中国の仏教をそのまま伝えたわけではなかった。とりわけ最澄が学んだのは、当時やや時代遅れとなっていた天台の学問であり、都の長安を離れた江南地域の仏教であったこともあって、その正当性が問題とされることになった。中国で十分に完成した教学をそのまま輸入するのではなく、必ずしも中心的ではない地域の仏教をかなり断片的に輸入したことが、かえって日本で自由な加工を可能にしたともいえる。これについては、後ほどもう少し詳しく検討してみたい。

最澄・空海以後、円仁・円珍らが中国に留学して、特に密教を学んで帰国した。この頃には遣唐使の派遣は次第に少なくなり、仏教僧たちは、代わって海商たちによる私的な渡航を利用して中国に渡るようになった²。しかし、唐が次第に戦乱状態になり、排仏による仏教の衰退もあって、大陸仏教の請来は停滞するようになった。日本天台の密教の確立者とされる安然（841?～915?）は、877年に入唐の許可を得て太宰府に赴いたが、便船がなく、渡航を諦めた。安然はその後、もはや入唐を志すことなく、日本国内で密教の受法に努めるとともに、日本的な仏教の確立へと向かうようになった³。これは、日本の当時の仏教界の情勢の象徴ともいえるできごとであった。

この頃から約1世紀の間、中国の仏教との関係は途絶えるが、唐が滅んだ後、10世紀なかばに、五代十国時代には江南地域を拠点とする呉越国との交流があったことが知られ、その阿育王塔が日本に齎されている⁴。呉越は仏教が盛んで、戦乱で散逸した仏典を高麗や日本に求めている。宋の建国とともに、改めて交流が始まるが、特に江南地方を中心に天台の復興が著しく、日本でも10世紀後半に良源によって天台の学問の復興がなされたことから、交流がなされることになった。良源の弟子源信は、自らの著作である『往生要集』

¹ 南都六宗と中国との関係については、拙著「奈良時代における仏教東伝」（『日中文化交流史叢書』4・宗教〔大修館書店、1996〕）参照。

² 榎本渉『僧侶と海商の東シナ海』（講談社、2010）。

³ 拙著『平安初期仏教思想の研究—安然の思想形成を中心に』（春秋社、1995）。

⁴ 奈良国立博物館編『聖地寧波』（奈良国立博物館、2009）。

(985)を中国に遣わすなど、当時は、中国側からの一方的な輸入ではなく、日本側も積極的に自分たちの成果を中国に示そうと試みている。

宋の仏教が復興されるにつれて、日本から新しい情報を求め、また、中国の聖地を目指して渡航する僧が次々と現れるようになる。とりわけ、12世紀後半頃の日本は、社会的にも大きな変動期に当たるとともに、仏教界もまた新しい動向を求めて僧の入宋求法が盛んになった。その代表は重源（1121～1206）であり、三度入宋を自称していた。日本に禅宗を請来したとされる栄西（1141～1215）もまた、当時の入宋僧の重要な一人である⁵。当時はすでに南宋時代であり、江南仏教が中心であった。

上述のように、宋代は儒教復興の時代であり、仏教はその主流の地位を外れるようになった。しかし、日本から渡航した宗教者や研究者は、ほとんどが仏教僧侶であったため、齎されたのは仏教文化であり、儒教については副次的に資料が齎されたに過ぎない。日本で儒教の研究がある程度盛んになるのは、14世紀の室町時代になってからで、それも禅宗寺院の中で研究された。儒教が仏教から独立するのは、17世紀の江戸時代になってからのことである。江戸時代になっても、一般の民衆の信仰は仏教が中心であった。このことは、儒教中心の東アジアの中で、日本の特徴といえることができる。

もう一つ注意されるのは、宋が滅亡して以後、日本では新しい中国の仏教の動向を積極的に受け入れるのではなく、宋代以前の仏教を理想視して研究対象とし、それ以後、とりわけ明・清代に発展した三教合一的な民衆の仏教にあまり関心を持たなかったことである。もちろん明・清の文献も多く入ってきて、それらも読まれ、またその時代の俗信仰が日本に取り入れられたところもあるが、それらは一部に留まった。あくまでも唐・宋の仏教が中心的に考えられ、明・清仏教がそれ自体研究課題となることはなかった。ただ、明末に隱元隆琦（1592～1673）が1654年に来日した際、新しい仏教を伝えるものとして、日本の仏教界に大きな影響を与えたことは、注目される。

1.3. 相互理解と誤解

2007年3月に復旦大学に文史研究院（院長・葛兆光教授）が開設されたとき、学術委員に任じられたが、その際に「異文化間における相互思想理解の可能性」という題で講演を行った⁶。今回の発表とも関連するので、まず、その内容を要約紹介しておきたい。異文化間で議論を行うとき、一見相互に理解しているように見えながら、じつは理解している内容が異なり、相互の誤解が生ずることが稀ではない。それがあつた場合には、相互の感情的な反感となつたり、国際問題に発展することさえありうる。

そのような具体的な例として、私が専攻する仏教思想の面から二つ挙げて検討した。一つは、9世紀の日中間における草木成仏をめぐる論争である。中国仏教では非情成仏を説く。非情（無情）は有情に対するもので、植物や無生物を含む。中国においても非情の成

⁵ 本稿では、もともと栄西についても詳しく論ずる予定であつたが、その余裕がなく、省略した。なお、日中文化交流史という観点からみた栄西については、『栄西と中世博多展』図録（福岡市博物館、2010）参照。

⁶ 拙著『他者・死者たちの近代』（トランスビュー、2010）所収。張翔譯「異文化間相互思想理解の可能性」（《復旦文史讲堂之一 八方風来》中華書局、2008）。

仏は説かれるが、あくまで有情（生命ある主体的存在。衆生。人間・動物など）の成仏が中心であり、非情の成仏はそれに付随するものとして理解された。ところが、その教説を受容した日本の天台宗では、無情である草木が自ら発心修行して成仏するのではないか、という疑問が提示された。

日本の天台僧のさまざまな教学上の疑問は、留学僧を通して中国の天台宗の僧に渡され、その返事を得たものが、『唐決』という名前で残されている。その中で、この草木成仏の問題は大きなテーマであったが、中国側の解答は従来の原則論を繰り返すのみであった。この論争をまとめたのが、安然の『樹定草木成仏私記』である。安然は、日本側の問いと中国側の答がずれていることを指摘し、日本側の問いの正当性を認める。安然は、有情と非情の間に決定的な区別を認めない。それ故、非情である草木がそれ自体として発心・修行・成仏することも可能だというのである。このことは、同じ非情成仏であっても、人間の主体的な活動を重視する中国側と、人間と草木との間の本質的な相違を認めない日本側の発想の違いが根底にあり、結局両者の議論はすれ違いに終わることになった⁷。

このように、中国側と日本側で議論が必ずしもかみ合わないのは、今日の学術議論においても起こることである。近年、「本覚思想」をめぐる議論が盛んになされる。「本覚思想」というのは、日本の学会で使われるようになった用語であるが、日本の中世天台で発達した一連の思想である。それは、もともと仏教で批判的に見られた俗世の人間存在や、現象世界の総体をそのまま絶対と見て肯定し、ひいては修行を不要とするような思想動向である。この立場では、地獄は地獄のままで完全であり、草木は草木のままで完全であるから、それを変える必要はないと主張する。それが「本覚思想」と呼ばれるのは、本来の覚りがすでに実現しているという意味であり、古くは「本覚門」と呼ばれて、修行によって悟りを開く「始覚門」と対照される。

このような日本における「本覚思想」の議論が、最近中国人研究者にも影響し、中国でも「本覚思想」が論じられるようになってきた。しかし、中国で「本覚思想」が論じられる際、典型として念頭に置かれるのは、「本覚」を根源の原理として、発生論的に世界を考える華嚴思想などであり、日本の場合と異なっている。このような発想は、儒教の中にも入りこみ、宋学における「理」や「太極」の観念に影響を与えていく。

このように、「本覚思想」と言っても二つのタイプがあり、日本の研究者が典型として考えるものと、中国の研究者が典型として考えるものとは、必ずしも一致しない。このために、両国の研究者が一堂に会して「本覚思想」を論じると、同じ問題を論じているはずなのに、じつはずれが生じて、議論がかみ合わないことが起る⁸。

このようなことは、学術上の問題に限るものではなく、政治・外交的な問題においてもありうることである。同じ漢字を用いる文化であるだけに、相互の誤解を招かないためには、相互に意味するものが何であるかを明確にして、慎重に検討し、議論することが必要である。

⁷ 詳細は、前掲拙著『平安初期仏教思想の研究』参照。

⁸ 詳細は、拙著『鎌倉仏教展開論』（トランスビュー、2008）、第3章参照。

2. 「辺州」からの逆襲——最澄と江南仏教

以上、概括的に日本における中国仏教の輸入と、その際の変容に関して、やや大まかに論じた。以下では、もう少し問題を限定して、本稿の本来のテーマである江南仏教の受容の一例を、最澄（767～822）に関して、見てみることにしたい。最澄が入唐した頃、仏教の中心は長安であり、江南仏教は停滞気味であった。その時代に江南に学んだことは、最澄にとってどのような意味があったのか、その点を検討してみたい。

最澄は、780年に出家得度し、785年に受戒したが、その後、比叡山に籠もって12年間修行に明け暮れた。797年以後、社会的な活動を開始したが、804年、遣唐使の船で入唐した。明州から台州を経て天台山に入り、再び台州から明州に戻ったが、さらに越州（紹興）で密教を学んだ上、翌年帰国した。最澄の中国での活動は、大まかには以下のとおりである⁹。

804年	9月	明州から台州に向かい、龍興寺で道邃から天台を学ぶ
	10月	天台山禪林寺で脩然から禅を受ける その頃、仏隴寺で行満から天台を学ぶ
	12月	義真、国清寺で具足戒受戒
805年		台州に戻り、道邃から天台及び円頓戒を受ける
	3月	明州に戻る
	4月	越州に行き、順暁から密教を授かる
	5月	明州を離れ、対馬を経て帰国

以上のように、数ヶ月の滞在期間で、明州・台州・天台山・越州と、精力的に活動している。ただ、それは極めて限られた江南の領域で、都の長安を遠く離れていた。長安が玄奘の經典請来や、その後の密教の伝来など、シルクロードを通して次々と新しい仏教文化が入ってきて、隆盛を極めたのに対して、江南の地は、かつてのように仏教の中心地ではなくなっていた。確かに唐代の天台は湛然（711～782）によって再興され、湛然は江南地域を中心に活動したが、その後継者たちには湛然に及ぶものはなく、停滞気味であった。ちょうどその時期に最澄が入唐している。このように、最澄が訪れたところは、地域的にも仏教の中心とは言えず、受けた教えも最新のものとは言えなかった。最澄は中国語に通じておらず、弟子の義真（後の第2代天台座主）を通訳として伴って行った。義真の語学力がどの程度であったかは不明であるが、中国側との意志の疎通に不自由をしたり、情報の収集が必ずしも十分とは言えなかったであろうと推測される。

最澄と同じ遣唐使の船で空海も入唐したが、その船が福州に流され、そこからはるばる長安に入り、そこで青龍寺の恵果（746～806）から密教を授かって、806年に帰国した。空海はかなりの中国語の能力を有し、都で最新流行の密教を十分に吸収して帰国したと考えられる。このように、最澄と空海とは対照的であり、そのことは両者の日本での活動に大きく影響したものと考えられる。しかし、だからと言って最澄が江南で学んだことの意義が小さかったというわけではない。むしろ周縁的なところで、時代遅れの教学を学んだ

⁹ 田村晃祐『最澄』（吉川弘文館、1968）による。

ことが、かえって流行に捉われずに、それをしっかり自分のものとして、さらにそれを改編して日本化しやすかったという面もあったのではないかと考えられる。

最澄は晩年二つの論争を惹き起こした¹⁰。一つは、法相宗の徳一との間で交わされた三乗・一乗論争であり、もう一つは、南都の僧綱との間で交わされた大乘戒論争である。前者は『法華経』の教理解釈に関するもので、『法華経』の究極的な真理は、小乗の声聞・縁覚と、大乘の菩薩との三つの道を統合し、唯一の仏となる道に帰するとするのが、最澄の一乗説である。それに対して、法相宗の立場に立つ徳一は、一乗説は方便であり、三乗の別のあるのが真実であると主張した。三乗説は、玄奘の請来した唯識説に基くもので、小乗の立場もありうるとする現実主義的な立場に立つ。それに対して一乗説は唯一の真理に到達するのを目指す理想主義的な立場といえることができる。三乗説は五性各別説（衆生の能力を五つに分け、永遠に悟りを開くことのできない衆生の存在を認める説）に結びつき、一乗説は悉有仏性説（あらゆる衆生は仏の悟りを開くことのできる本性をもっているとする説）と結びつく。

両者の論争は中国でも起ったが、一時期だけで終り、最澄・徳一論争はそれを改めて日本で継承したものであるといえることができる。都の新しい学説という点から言えば、法相系の三乗説のほうが注目されるものがあり、最澄の拠って立つ一乗説はむしろ古い説であった。最澄は『法華秀句』中巻で、インド・中国におけるこの問題に関する論争史の資料を収集整理しているが、そのように歴史をひとまず対象化、客観化して、その上に立って議論しようという姿勢は注目される。単なる唐の仏教の輸入ではなく、それを咀嚼した上で、自らの立脚点を求めたといえることができるであろう。

大乘戒論争は、戒の実践をめぐる問題である。中国では、南山律宗の確立により、法蔵部の『四分律』を具足戒として用いるのが一般的であった。それに対して最澄は、それは小乗戒であり、大乘仏教は大乘独自の戒を用いるべきだと主張し、大乘戒として梵網戒を採用した。そして、大乘戒を授けるための大乘戒壇を延暦寺に設立することを朝廷に申請した。それに対して南都の僧綱が反対して論争となったものである。大乘戒壇は、最澄没後認められた。

梵網戒は中国でも用いられたが、それは大乘精神を確立するためのものであり、実際の戒律としては具足戒が不可欠とされた。梵網戒はもともと出家・在家共通の戒であり、出家者の資格を与える戒としては不十分である。最澄はそれを正式の出家者の戒として採用することで、大乘の純粋性を強調しようとした。その際、出家・在家の共通性を利点と見て、「真俗一貫」を主張した。菩薩であることにおいては、出家も在家も変わらないので、それぞれの場において力を発揮すればよいというのである。これは、日本の仏教の世俗化を進展させ、日本独自の仏教を形成する上で大きな意味を持つことであった。しかし他方、アジアの他の地域の仏教とまったく異なる戒を採用したことで、日本の仏教は孤立することになった。そのために、中世に中国に渡航する僧は、比叡山で大乘戒を受戒していても、それだけでは中国では一人前の僧と認められなかった。そのために、東大寺で具足戒を受戒したという偽の戒牒を持っていく場合さえもあった。

¹⁰ これらの論争を中心に、最澄の思想の概要に関しては、2007年11月20日に上海師範大学で行った講演「最澄の戒律思想—日本天台宗の形成と仏教の日本化」で論じた。

はっきり言って、最澄の主張はかなり強引であり、『顕戒論』を見ても、必ずしも説得力があるとは言えない。例えば、インドや中国でも大乘寺院と小乗寺院とがはっきり分かれているという主張にしても、無理がある。あえてそれを主張できたのは、現実の中国の仏教の実情を十分に知らないために、それを理想視できたということがあったであろう。

ところで、このような論争において、最澄が長安に入らず、江南で学んだに過ぎず、中国の仏教の実情を十分に理解していないということは、最澄が批判される大きな理由となった。大乘戒壇をめぐる論争の資料として、最澄の『顕戒論』が残されており、そこには、南都側の批判の文が引用されている。そこには、次のように言われている。

入唐した学僧である道昭や道慈は、優れた師に会い、学業も拔群であった。インドの菩提遷那や唐の鑑真等は、我が国の徳に感銘して移り住み、釈迦の残した教えを伝えた。このような人たちは徳がその時代に抜きん出ている、誰も異議を唱える人がいなかった。ところが、僧最澄は唐の都も見ず、**辺州**にただけで帰ってきた。今勝手に（大乘戒の）条目を作って奏上した。その文は浅薄で、理屈が通っていない。法門を乱すだけでなく、法律にも違反する。¹¹

それに対する最澄の答は、自分が受けた教えの正統性と重要性を強調することであった。

最澄・義真等は、延暦の末年に、大唐に使いの使命を奉じ、仏道を天台（山）に求めた。日本の国の威徳を蒙って、台州に到着した。台州の刺史陸淳は、求法の誠心に感激して、天台の道邃和上に引き合わせた。和上は慈悲をもって（天台の核心である）一心三観の教えを一言で伝え、菩薩の大乘戒を、深い信心（をもった私たち）に授けた。こうして天台一宗の教えはすべて具わった。また、明州の刺史鄭審則は越州に行かせて、灌頂を受けさせた。幸いに泰嶽靈巖寺の順暁和上にお会いして、和上は鏡湖東嶽峰山道場にて両部灌頂を授け、種々の道具を与えてくれた。¹²

天台と密教に限定しているのは、この二種に関して年分度者（毎年の得度者）を認められていたことによるのであろう。最澄は、たとえ都に上らなくても、道邃と順暁からの受法が正しい仏法を伝えたものであり、信頼できることを主張している。

最澄が「**辺州**」しか知らないという批判は、『顕戒論』巻中にも見える。それは、通常食堂には賓頭盧を安置するのであるが、最澄は大乘では文殊菩薩を安置すると主張したところである。南都側は、「最澄は只だ**辺州**に在りて、即便ち還り来たる。寧ぞ天下諸寺の

¹¹ 「入唐學生、道照道慈等、往逢明師、學行拔萃。天竺菩提、唐朝鑑真等、感德歸化、傳通遺教。如是人等、徳高於時、都無異議。而僧最澄、未見唐都、只在邊州、即便還來。今私造式、輒以奉獻。其文淺漏、事理不詳。非紊亂法門、兼復違令條。」（『伝教大師全集』1、34～35頁）。

¹² 「最澄義真等、延暦末年奉使大唐、尋道天台。謹蒙國徳、台州得到。即當州刺史陸淳、感求法誠、遂付天台道邃和上。和上慈悲、一心三観、傳於一言。菩薩圓戒、授於至信。天台一家之法門已具。又明州刺史鄭審則、更遂越州、令受灌頂。幸遇泰嶽靈巖寺順暁和上、和上、鏡湖東嶽峰山道場、授兩部灌頂、與種種道具。」（同、35頁）。

食堂を知らん」¹³と批判した。それに対して最澄は、「最澄は唐に向かい、天下の諸寺の食堂を巡ったわけではないが、すでに一隅を見、また、新しい制度を知った」¹⁴として、南都側に向かって、「(あなた方は)未だ辺州をも見ていない」(未見邊州)と、逆に批判している。実際に最澄が見たのは、本当に「一隅」でしかなかったであろう。しかし、それだからこそかえって事実にとらわれることなく、自由に自らの考える理想的な形態へと飛躍できたとも考えることができる。

徳一との論争では、徳一のほうは、法相の論師については「中主」と呼び、天台の論師は「辺主」と呼んでいる(『守護国界章』)。法相が長安で栄えたのに対して、天台が都を離れた江南地域を地盤としていたことを揶揄しているのである。もっとも当時、徳一は会津にいたのであるから、都に近い比叡山にいた最澄と較べると、ちょうど逆の関係になっているのは皮肉なことである。最澄は徳一のことを「飢食者」(粗末なものを食べている人)と悪口を言っている。

このように、最澄の学んだのが都を離れた江南で、しかも流行遅れの天台であったことは、一面では最澄の自由な思想の展開を可能にするとともに、他面では最澄の弱みとなって、批判の対象となった。特に空海が長安直伝の新しい密教を伝えていただけに、最澄側としては対応を迫られた。それに対しては、『顕戒論』に見られるように、自らの正統性を主張することかなりの精力が注がれた。『内証仏法相承血脈譜』は、『顕戒論』とともに天皇に献上されたものであるが、そこでは、禅・戒・天台・密教の四つにわたって、最澄が最高の師から、もっとも正統的な仏教を受けていることを証明すべく、それぞれの相承系譜が示されている。しかし、最澄が実際に受けている師匠を見ると、すでに述べたように、必ずしも当時の有力な僧ではなかったことが明らかである。

なお、『内証仏法相承血脈譜』は、その成立に問題のあることが明らかとなっている¹⁵。とりわけ祖師の伝記部分に関しては、最澄以後の補筆が大きいと考えられている。このことは、最澄没後も、日本の天台宗は真言宗や南都諸宗と対抗しながら、自己の正統性を主張しなければならず、そのために、その相承に関して誇張や増広を加えられていったことを示している。とりわけ密教に関しては、空海が中央の最新の教えを伝えているだけに、天台側としては、天台で伝える密教が空海の相承に劣らないことを証明する必要に迫られた。そこで、相承の師である順暁を権威付けるために、かなり大胆な増広がなされたと考えられる¹⁶。しかし、そのような相承の権威化だけでは対応できなかったところから、円仁や円珍の入唐による密教の補充がなされることになったと考えられるのである。

以上、最澄の場合を例に取り、唐代に仏教の中心地でない江南に学んだことの影響につ

¹³ 「最澄只在邊州、即便還來。寧知天下諸寺食堂。」(同、106頁)。

¹⁴ 「最澄向唐、雖不巡天下諸寺食堂、已見一隅、亦得新制。」(同)。

¹⁵ 福井康順「『内証仏法相承血脈譜』新義」「『内証仏法相承血脈譜』承前」(『福井康順著作集』5、法蔵館、1990)。

¹⁶ Jinhua Chen (陳金華), *Legend and Legitimation: The Formation of Tendai Esoteric Buddhism in Japan*, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 2009. 陳は、その増広の過程を詳細に検討し、その過程を明らかにしているが、多くの文書を偽撰と見るその結論には、やや極端なところがあり、更なる検討を要する。

いて考察した。日本における中国文化の受容と言っても、このように単純なものではない。複雑に屈折した状況を、きちんと分析していく必要があると考えられるのである。